Der Begriff der Revolution bei Jean-Jacques Rousseau im Rahmen der Grundbegriffe seines Systems

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
genehmigt
von der philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

Von
Irmgard Mühlenkamp
aus Düsseldorf

Leipzig 1936

Der Begriff der Revolution bei Jean-Jacques Rousseau im Rahmen der Grundbegriffe seines Systems

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
genehmigt
von der philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

Von
Irmgard Mühlenkamp
aus Düsseldorf

Leipzig 1936

Druck von Mehner & Maas, Leipzig C 1

Dr. Vincenz Mühlenkamp
Dr. Heinrich Wild
gewidmet

Berichterstatter: Professor Dr. Siegfried Behn

Inhalt

Erster Teil

Das Jahr der Entstehung dieser Arbeit (1933/34) legt nahe, der Analyse eines Begriffs, dessen konkrete Erscheinung die Geister und Herzen der Menschen wieder einmal zur Entscheidung aufrief, einen gewissen Anspruch auf Aktualität zu geben. Doch darauf sei von vornherein verzichtet. Der Zweck dieser Arbeit besteht vielmehr in dem Versuch, dem Begriff der Revolution innerhalb eines historischen Systems seinen Platz anzuweisen und ihn dadurch sowohl in seinen Voraussetzungen wie in seinen Konsequenzen zu klären. In diesem Zweck erschöpft sich ihr Sinn. Zu Grunde gelegt sind dieser Arbeit die Gedanken eines Mannes, der der geistige Vater der Revolution war[1]), die lange als Prototyp einer solchen erschien, nämlich der französischen Revolution von 1789.

Die Werke Jean Jaques Rousseaus weisen auf den ersten Blick eine Reihe von gegensätzlichen Behauptungen und scheinbaren Widersprüchen auf. Biographen und Kritiker sind in der Lage, aus dieser Mehrdeutigkeit des Gesamtwerks heraus sehr viel Gegensätzliches auszusagen und mit Zitaten zu belegen. Und je mehr man den Menschen Rousseau zur Erklärung dieser Mehrdeutigkeit heranzieht, desto mehr erscheint sie als Notwendigkeit aus dem Zwiespalt seiner Persönlichkeit heraus[2]). Im Gegensatz dazu soll hier versucht werden, das Werk möglichst vom Verfasser losgelöst zu betrachten. Letztlich handelt es sich also nicht darum, zu „verstehen". Die „verstehende" Analyse des Geisteswissenschaftlers, die sich immer in einer Reduktion der Gedankengänge auf die vielseitig bedingte Persönlichkeit des Autors vollendet,

[1]) Ich betrachte es nicht als meine Aufgabe, die genaue Größe des Anteils zu bestimmen, den das Gedankengut Rousseaus am Gedankengut der französischen Revolution ausmacht; viel weniger noch kommt es mir darauf an, einen streng kausalen Zusammenhang zwischen seinen Gedanken und den historischen Ereignissen aufzudecken. Denn dies kommt dem Historiker zu, dessen Arbeit ich voraussetze. Wohl aber sollen mir die historischen Geschehnisse gleichsam ein Spiegel sein, der einzelne Gedanken Rousseaus, die in den Bereich des Konkreten eingegangen sind, wiedergibt.

Vgl. hierzu u. a.: F. Eppensteiner, Rousseaus Einfluß auf die vorrevolutionären Flugschriften und den Ausbruch der Revolution. Tübingen 1914.

E. v. Aster, die französische Revolution in der Entwicklung ihrer politischen Ideen. Leipzig 1926.

[2]) Außer der Selbstdarstellung Rousseaus in den »Confessions« verdanke ich wertvollen Aufschluß darüber der Schrift von P. Sakmann: J. J. Rousseau, Berlin 1913. Dieser weist in R. zwei Tendenzen nach, 1. den Willen zum konstruktiv-rationalistischen System und 2. den Wunsch nach Erlösung von eben dieser Ratio durch das Gefühl.

wird damit nicht negiert oder abgewiesen, sondern vorausgesetzt. Vielmehr soll in dieser Arbeit geurteilt werden, d. h. die Wahrheit wird zum Maßstab genommen; und so wird der Autor in gewisser Hinsicht besser verstanden, als er sich selbst versteht. Dies freilich ist nur dann möglich, wenn man den Wahrheitsgehalt eines Systems, wie gering immer er sein mag, nicht gänzlich in Zeitgebundenheit, wie groß sie auch ist, auflöst. Damit wird nun keineswegs eine Analyse des „Gedankengangs an sich" angestrebt, sondern die Bedingtheiten durch Persönlichkeit und Zeit werden da, wo sie das Gesamte beeinträchtigen, als solche aufgewiesen. Unbillig aber scheint es, die Widersprüche durch solche Bedingtheiten zu erklären, ohne zu versuchen, zu dem vorzudringen, was Rousseau „eigentlich" gesagt hat. Rousseau redete in der Sprache seiner Zeit zu seiner Zeit. Doch jeder, der philosophisch redet, will mehr, er will die Wahrheit treffen und damit die Wahrheit sprechen, so daß alle Zeiten es hören. Denn es mag wohl sein, daß eine bestimmte Wahrheit einer bestimmten Zeit insbesondere gesagt werden muß, aber dies liegt sodann nicht im Wesen der Wahrheit, sondern in der Tatsache des Irrtums gerade dieser Zeit. Pflicht der Ehrfurcht der Nachfahren ist es, diesen Totalitätsanspruch, der im Begriff der Wahrheit liegt, auch bei Rousseau in Erscheinung treten zu lassen, indem sie das Zeitgebundene abstreichen und so zu den Grundthesen vorstoßen, die das Urteil „wahr" oder „falsch" beanspruchen.

Auf dem Wege zu diesen Grundthesen sind vor allem zwei Gesichtspunkte zu beachten: Einmal die Eigenständigkeit der einzelnen Werke Rousseaus, die bei Behandlung gleicher oder doch ähnlicher Fragen mit ganz verschiedener Zwecksetzung in entsprechend verschiedenen Bereichen stehen, und bei denen man die Terminologie des einen Werkes nicht ohne weiteres der eines andern gegenüberstellen darf.

Der zweite zu beachtende Punkt ist die besondere Struktur der Terminologie Rousseaus überhaupt. Es ist möglich, drei gewissermaßen übereinandergelagerte Schichten in seinem sprachlich-gedanklichen Aufbau zu unterscheiden.

a) den gedanklichen Kern, der jedesmal in Form einer These wiedergegeben werden kann,
b) die begriffliche Gestaltung dieser These, welche den geistesgeschichtlichen Interpreten angeht, wenn er darüber Auskunft geben will, wie R. hier zu verstehen sei,
c) die rein äußere Ausdrucksweise und Wortwahl, an die sich das Zitat hält.

In allen diesen Schichten[1]) ist Zeitgebundenheit nachweislich vorhanden, und nur bei Beachtung ihrer verschiedenen Stärke in den einzelnen Schichten tritt das Wesentliche der Gedanken Rousseaus eindeutig zutage.

[1]) Ähnlich unterscheidet auch A. Schinz in: La Pensée J. J. Rousseau. Paris 1929.

Besondere Vorsicht ist bei der Herausarbeitung eines einzelnen Begriffes aus dem Gesamtwerk geboten. Seine Undurchsichtigkeit macht nicht nur ein mehr oder minder rein philologisches Zusammentragen von Sätzen aus dem Zusammenhang heraus von selbst unmöglich — denn nie erhielte man sonst ein nur einigermaßen sinnvolles Resultat — sondern auch ein Sinnzusammenhang muß noch auf den Platz hin untersucht werden, den er über den Rahmen der Einzelschrift hinaus im Gesamtwerk einnimmt. Deshalb muß bei dem — oder vorsichtiger — bei einem Kerngedanken[1]) des Rousseauschen Gedankenkomplexes anfangend, das Ganze aufgerollt und jeweils auf die Punkte hingewiesen werden, die geeignet sind, den Revolutionsbegriff sichtbar zu machen.

Zu diesem Zweck soll nach den bisher aufgezeigten methodischen Prinzipien eine Analyse der einzelnen Werke Rousseaus[2]) vorgenommen werden. Es soll nach den Grundthesen der einzelnen Werke und des Gesamtwerkes gefragt werden, auf die es bei Rousseau ankommt, und die die wirklichen Angelpunkte seines Systems sind[3]). Es soll der Versuch gemacht werden, solche schon aus der ersten Schrift Rousseaus zu gewinnen. Diese ist eine Antwort auf die Preisfrage der Akademie von Dijon im Jahre 1750: „Ob die Erneuerung der Wissenschaften und Künste zum Verderb oder zur Hebung der Sittlichkeit gewirkt habe?" Diese Frage allein hat eine ganze Reihe Voraussetzungen, die den Beantworter schon von sich aus in eine bestimmte Denkweise hineinzwingen: nämlich in die einfache Konsequenz der ihr zu Grunde liegenden Behauptungen, evtl. weiter fortgeführt bis zu ihrem dialektischen Umschlag.

Die erste dieser Voraussetzungen ist die Tatsache, daß der Begriff Sittlichkeit in den Köpfen der Fragenden keineswegs feststand; denn der Sinn der Frage kann ja letztlich nichts anderes sein als deren Bestimmung. Im anderen Falle würde es sich nur um eine rein historische Frage handeln, was in der Tat nicht zutrifft.

Die zweite Voraussetzung ist die, daß der Begriff der Sittlichkeit mit dem Begriff der Entwicklung verknüpft ist, die entweder förderlich oder hemmend sein soll. Im Fragenden schon besteht eine Assoziation von Sittlichkeit mit Fortschritt, die entweder positiv oder negativ ist[4]).

---

[1]) Gemeint ist hier der objektive gedankliche Kern des Werkes, nicht etwa seine Wurzel im Menschen Rousseau, da dies eine philosophisch-systematische Arbeit sein möchte und sich die geisteswissenschaftlich-historische Analyse nur als ein Mittel dienstbar macht.

[2]) In Frage kommen alle philosophischen, weniger die dichterischen und gar nicht die musiktheoretischen Werke.

[3]) Hier wiederum wird die geistesgeschichtliche Arbeit vorausgesetzt, denn es ist wohl möglich, daß die Grundthesen, auf die es hier ankommt, erst auf der Folie dessen, was man Grundhaltung zu nennen pflegt, klar zutage treten. Indessen sind allein die Thesen philosophisch relevant.

[4]) Es ist sicher ein Wagnis, aus einem Satz die Ansätze einer Philosophie herauslesen zu wollen, zumal wenn dieser Satz eine Frage ist. Aber das Urteil selbst, welches diese Frage involviert, scheint mir im Ganzen des Rousseauschen Gedankenguts von solcher Wichtigkeit zu sein, daß es dies Vorgehen rechtfertigt.

Was hat nun Rousseau mit diesen Voraussetzungen gemacht? Der erste Brief an Malherbes, in dem er in fast dithyrambischen Tönen die ihn wie ein Blitz treffende Lösung dieser Frage und damit auch die Frage selbst wie eine Offenbarung preist, die ihm die Not der Zeit und zugleich die Rettung zeigt, gibt zu erkennen, daß er die oben angedeuteten philosophischen Ansätze teilt. Sicherlich sah die Antwort Rousseaus anders aus, als die Preisrichter es erwartet hatten, aber keineswegs fällt es ihm bei, an ihren Voraussetzungen zu rütteln. Daß er die Fragestellung als solche akzeptiert, zeigt auch das schwungvolle Pathos und der tiefe Ernst, mit dem er an ihre Beantwortung herangeht.

Der Inhalt der Antwort zerfällt, und zwar seiner inneren Logik nach, nicht nach seinem tatsächlichen Aufbau, in zwei Teile, einmal in den Nachweis, daß die Entwicklung der Künste und Wissenschaften kein wahrer Fortschritt ist, da sie den Sitten, der Sittlichkeit, geschadet hat, denn — das ist der zweite Teil — diese ist gerade das Gegenteil von dem, was Wissenschaften und Künste zu Tage brachten. Sitte — Sittlichkeit ist für Rousseau Tugend und Tüchtigkeit, deren inhaltliche Bestimmung in dieser Schrift noch nicht so ganz klar zu Tage tritt. Rousseau zeigt eine Reihe „tugendhafter" Völker, die Perser, die Spartaner, die alten Römer, solche, deren einziges Talent es war, die Welt zu erobern und der Tugend darin zum Siege zu verhelfen; und es ist ihre Einfachheit, ihre Körper- und Geisteskraft und besonders ihre Vaterlandsliebe, die er an ihnen schätzt[1]). Nur warum er diesen Tugenden den Vorzug gibt vor dem, was er für glänzende Laster seiner Zeitgenossen hält, ist nicht ersichtlich. Doch wenn man fragt, was wirft Rousseau seiner Zeit eigentlich vor, wenn er sagt, daß diese Tugenden ihr fehlen, so enthüllt sich mit der Antwort schon ein entscheidender Punkt, denn es ist ihre mangelnde Natürlichkeit, die er letztlich als Grund alles Übels ansieht. N a t u r — hier ist also ein ethischer Maßstab, der tiefer liegt als die eben genannten Tugenden, von dem diese erst abgelesen werden. Dieser Naturbegriff geht aber schon in dieser kurzen Erstlingsschrift über die Bedeutung eines nur ethischen Maßstabes hinaus. Denn mit dem Satz, daß die Entartung der Seelen ist »le châtiment des efforts orgueilleux que nous avons faits pour sortir de l'heureuse ignorance (i. e. Natur) où la sagesse éternelle nous avoit placés« eine m e t a p h y s i s c h e These ausgesprochen.

Hieraus lassen sich ohne Gewalt noch weitere Thesen folgern:

1. Sittlichkeit ist Naturgemäßheit.
2. Die „Naturgemäßheit" ist, weil die Natur von Gott ist, gottgewollt.
3. Die „Entwicklung" hat von dieser Natur weggeführt, sie ist deshalb kein „Fortschritt".

---

[1]) Rousseau, Werke, T. I. p. 15

Hierbei ist Entwicklung einfach der Lauf der Zeit — ganz unproblematisch und naiv. Und genau so läßt Rousseau diese Ansatzpunkte in seinem Werk einfach nebeneinander liegen, ohne wohl ihre geheime Dialektik zu spüren.

Meiner Arbeit aber soll dies an der Schwelle des Rousseau'schen Werkes gewonnene Begriffspaar Natur und der durch Entwicklung zustande gekommene Zustand der Leitfaden sein, an dem das Gedankengut Rousseaus abgewickelt wird. Vorher aber noch eine Begründung der Wichtigkeit der gewählten Begriffe und der Nachweis ihrer Geeignetheit, an ihnen ein philosophisches System sichtbar zu machen.

Die Frage ist, was sagt Rousseau, wenn er Natur sagt, d. h. welcher gedankliche Kern, welche These liegt diesem Terminus zu Grunde? Rousseau stellt die Natur des Menschen seinem durch die Sitte zustande gekommenen Zustand gegenüber. Er spricht damit von etwas, das am Menschen oder in ihm ist, das im Gegensatz zu irgend etwas anderem steht, von seiner Zuständlichkeit, seiner Beschaffenheit. Diese Beschaffenheit wird im zweiten Zitat als „Erschaffenheit" gerechtfertigt, als „recht" einem „unrechten" gegenübergestellt. Was auf den ersten Blick eine Kulturkritik war, enthüllt eine Ethik, die ihrerseits wiederum zum mindesten das Fundament einer — sei es auch explizit nicht hervortretenden — Metaphysik ans Licht bringt. Die Rousseau'schen Begriffe treten mit moralischer Bestimmtheit auf, erhalten aber ihr spezifisches Gepräge und ihren Anspruch, weil ihre Wurzeln in dieselben Tiefen reichen wie die letzten anthropologischen Fragen selbst, wenn man betrachtet, was Rousseau, indem er die Beschaffenheit als Erschaffenheit bestimmt, damit tatsächlich aussagt. Er tut damit nämlich mehr, als dem Menschen nur gewisse Qualitäten zuzuschreiben. Er bestimmt ihn existenziell. Die Frage: „Wie ist der Mensch?" läuft hinaus auf die Frage: „Was ist der Mensch?" die als Frage zwar eine letzte ist, die aber unter dem Gesichtspunkt der mit der Freiheit gegebenen Existenzialität notwendig der Ergänzung durch eine andere Frage bedarf, die eben dieser Existenzialität gerecht wird und sie als solche bestimmt: es ist die Frage nach dem Ort[1]): Wo steht der Mensch innerhalb der geschichtlichen Ordnungen als der, der er ist, wohin ist er gestellt, bevor er überhaupt die Möglichkeit hat, sich selber zu stellen, d. h. ethisch zu agieren? — Die Frage nach der Natur des Menschen ist so eine anthropologische Frage, die die Antwort auf eine theologische voraussetzt.

Die Bedeutung des ersten Discours liegt also einmal darin, daß diese Frage gestellt wird, zwar nicht explizit, da nur Thesen aufgestellt werden. Dann aber wird in diesem Werk ein Problem auch bewußt

---

[1]) Auf die Wichtigkeit der hier nur angedeuteten Frage nach dem Ort hat mich Herr Richard Staudacher, Bonn, hingewiesen.

gesehen: nämlich das der Kultur, die als solche problematisch, d. h. „fragwürdig“ geworden ist. Rousseau stellt die Natur hin als Gegenspielerin der Kultur, aber nicht, wie vielfach behauptet wird, nur um der Kultur willen, sondern um beider willen, weil die Begriffe innerlich zusammenhängen. Rousseau wird die Kultur fragwürdig, weil die Natur, d. h. seine Auffassung von der Natur, problematisch ist. Für Rousseau ist der Inhalt der Kultur: Wissenschaft und Künste und etwas, vielleicht eine Folge von diesen, das er urbanité de moeurs[1]) nennt. Doch ist dies für die grundsätzliche Fragestellung weniger wichtig: denn dies ist ja keineswegs Kultur, sondern es sind Kulturgüter, die zwar irgendwie minderwertig sein können in den Augen des Beurteilers, und die durch andere ersetzt werden könnten, aber damit ist noch nicht die Kultur als solche problematisch. Das aber ist bei Rousseau der Fall. Dies wird dadurch deutlich, daß er sie der Natur gegenüberstellt. — Für Rousseau bestand eben nicht mehr der Satz Condorcet's: „La perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie“, d. h. für Rousseau gab es nicht nur die eine Dimension von der Vergangenheit in die Zukunft, wie sie charakteristisch war für die übrigen Aufklärer — sondern beide, Vergangenheit und Zukunft, geraten in eine merkwürdige Spannung, und eins spiegelt das andere wieder und gibt ihm anderen Glanz. Das kommt daher, weil „Entwicklung“ nicht mehr selbstverständlich „Fortschritt“ ist und doch an dem Sinn der Entwicklung festgehalten werden soll. Obwohl Entwicklung Geschichte ist, sobald es sich um das Menschengeschlecht handelt, ist die „Fragwürdigkeit“ der Kultur bei Rousseau noch nicht geschichtsphilosophisch gemeint, etwa: was ist Geschichte und was ist der Sinn der Geschichte? sondern, wie noch dargelegt werden soll, läuft es bei ihm auf ein staatsphilosophisches Problem hinaus.

Eine staatsphilosophische Frage und eine anthropologische Frage auf dem Hintergrund einer theologischen — das ist die Bedeutung des ersten Discours. Sie liegt nicht darin, daß diese Schrift ein Essai ist über die verderbte zeitgenössische Kultur, das mag der bewußten Absicht Rousseaus entsprochen haben, nicht in der Aufstellung eines ethischen Postulates, wie der deutsche Idealismus angenommen hat aus seinem eigenen ethischen Interesse heraus, das mag das unbewußte psychologische Motiv bei Rousseau gewesen sein — seine Bedeutung liegt in den aufgewiesenen Blickpunkten, die auf das Fundament des Rousseau'schen Gedankengebäudes gehen. Eine Antwort auf diese Fragen gibt der erste Discours nicht, so sehr er von außen gesehen eine Aneinanderreihung von Thesen ist, aber da diese ja Fragen geblieben sind, so soll mit Rousseau auf die Suche nach der Antwort gegangen werden, indem seine weiteren Werke betrachtet werden, in der Hoffnung, damit auch die Antwort auf die Themafrage zu finden.

---

[1]) Rousseau, Werke T. IV. p. 8

Das zweite der Werke Rousseaus war wiederum eine Preisschrift auf die Aufgabe der Akademie von Dijon? »Quelle est l'orgine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle?« Wieder sind zwei Voraussetzungen schon in der Frage gegeben und zwar einmal der Begriff »loi naturelle« und dann die Frage nach dem bestimmten Wendepunkt in der Entwicklung, an dem die Wurzel des Übels liegt, das mit der Ungleichheit beginnt[1]). Letzteres ist also eine Art geschichtsphilosophischer Voraussetzung. Aber Rousseau übernimmt diesmal diese Voraussetzungen nicht ohne weiteres: »tant que nous ne connaîtrons l'homme naturel, c'est en vain que nous voudrons déterminer la loi qu'il a reçüe, ou celle qui convient le mieux à sa constitution[2])«. Rousseau will also den „natürlichen Menschen" untersuchen. Er fragt dabei nach seinem »état«, was, wie Seite 5 gezeigt wurde, gleichbedeutend ist mit der Frage nach dem status, dem geistigen Ort des „Naturmenschen", wodurch er eben zu diesem wird. Was als verhüllte anthropologische Frage aus dem ersten Discours mühsam herausgeschält werden mußte, tritt hier ausdrücklich hervor und macht damit den zweiten Discours zur wirklichen Fortsetzung des ersten.

Die Form dieser Abhandlung ist eine historische Untersuchung der Entwicklung des Menschen von einem ursprünglich dem Tiere verwandten[3]), aber doch wieder wesentlich von ihm verschiedenen[4]) Naturzustand (état de nature) zu dem, als den wir ihn heute kennen. Wenn man nun nach der näheren Bestimmung dieses Naturzustandes bei Rousseau fragt, so ist die zunächstliegende Antwort, daß das ein Zeitalter — un âge — ist. ». . . mécontent de ton âge présent... tu chercheras l'âge auquel tu désirerais que ton éspèce fut arrêtée . . .[5]). In diesem Sinn scheint die ganze Abhandlung gehalten zu sein. Aber dann stößt man auf die seltsame Bemerkung: »ce n'est pas une légère entreprise . . . de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peutêtre point existé, qui probablement n'existera jamais . . .[6]). Also ist der état de nature doch kein Zeitalter, keine historische Realität, trotz seiner ins Einzelne gehenden Beschreibung und der Tatsache, daß alles übrige als ein späteres aus diesem ersten abgeleitet ist. Man hat angenommen, daß der état de nature ein ethisches Postulat, eine regulative Idee sei[7]). Aber einmal waren letztere noch gar nicht erfunden, und dann ist höchstens, wenn

[1]) wie Rousseau im ersten Discours behauptet hat.
[2]) Rousseau, Werke, T. I. p. 43
[3]) „ „ T. I. p. 58/59
[4]) „ „ T. I. p. 74
[5]) „ „ T. I. p. 56
[6]) „ „ T. I. p. 38
[7]) vgl. u. a. J. Benrubi, J. J. Rousseaus ethisches Ideal, in: Pädagogisches Magazin 4, 238

der Blick dabei nur auf Rousseau gerichtet bleibt, dieser état als etwas dergleichen zu „verstehen", aber nicht als solcher zu „beurteilen". Denn die Frage nach dem status fragt nach etwas tieferliegendem und fragt von sich aus, gleichgültig, wie sie „gemeint" ist. Die Antwort, die ihr aus dieser tieferen Schicht kommt, kann dann allerdings eine ethische Entscheidung involvieren.

Sodann könnte dieser état de nature als methodisches Prinzip gelten. Dafür spricht die folgende Stelle: »Commencons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Ils ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des véritées historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionels, plus propres à éclairir la nature des choses, qu'á en montrer la véritable origine[1].« Aber wenn der état de nature ein methodisches Prinzip ist, um zu erklären la nature des choses, d. h. hier de l'homme, ist das nicht ein Zirkelschluß? Sollte die so richtig und wesentlich gestellte Frage nach dem geistigen Ort des Menschen, der seine letztmögliche Bestimmung angibt, aufgegeben worden sein, indem sie zum methodischen Prinzip verblaßt ist? Aber was sollte denn dann der Gegenstand dieser Methode sein? »La nature«. Aber wie erfasse ich sie? Durch die Aufzeigung des Naturzustandes — aber dieser ist doch eben die Natur. Der Zirkel ist zu offensichtlich. Oder sollte vielleicht nur eine Seite des état de nature methodisch gemeint sein? Dies scheint mir allerdings eine Lösung, die befriedigt. Man kann gerade das historische Moment als methodisches Prinzip ansehen. État ist dann keineswegs mehr âge = ætas, sondern status. Damit würden alle die historischen Daten, die Rousseau gibt, alle Tatsachen der geschilderten Entwicklung zweitrangig werden. Wenn man zu einer näheren Bestimmung des état de nature kommen will, so muß nach etwas anderem gefragt werden als nach dem, was „da steht".

Es bleibt hier noch die Frage, wie kommt Rousseau denn zu dem, was da steht, wenn es keine historischen Fakten sind und auch keine sein sollen? P. Sakmann[2]) und viele anderen mit ihm sind nun der Ansicht, Rousseau schöpfe diese Tatsachen aus seinem eigenen Innern. „Er steigt in den Schacht seines Wesens hinab und vermeint, so das Urmenschliche zu fassen." Es wird kein Beweis dafür erbracht, daß Rousseau so vorgegangen ist. Das wäre aber notwendig, denn weder Unreflektiertheit noch die Sanftheit und Leidenschaftslosigkeit der Geschlechtsbeziehungen sind bei Rousseau zu finden, und die Annahme, daß der in diesem Discours geschilderte Wilde, ein Tier unter Tieren,

[1]) Rousseau, Werke T. I. p. 54

[2]) vgl. die Rousseauausgabe P. Sakmanns in Gröners Taschenausgabe Bd. 85. Einleitung zum 2. Discours

das Wunschbild seiner selbst sei und daß er dieses Bild zum Angelpunkt seiner Geschichtsphilosophie gemacht hat, möchte ich Rousseau nicht zutrauen, wenigstens nicht, solange noch eine andere Möglichkeit der Erklärung besteht. Eine solche ist aber vorhanden, denn wie stark auch die sentimentale Seite bei Rousseau ist (auf ihre Bedeutung komme ich noch zu sprechen), so ist andrerseits seine konstruktiv-rationalistische Anlage nicht zu unterschätzen. Und sie hat ihn den état de nature bestimmen helfen. Die Frage nach dem état wurde als zur Frage nach dem Wesen des Menschen gehörig erkannt, d. h. die Frage nach dem Wesen des Menschen muß, soll sie konkret gestellt werden, die Frage nach seinem „Ort" in sich enthalten.

Was ist also nach Rousseau das Wesen des Menschen? Was ist wesentlich an ihm, was zufällig? Rousseau sucht diese Frage wie ein Rechenexempel zu lösen, indem er das Zufällige (in der Sprache Rousseaus: das historisch Gewordene) wegstreicht und auf diese Weise das Wesentliche (i. e. das Ursprüngliche) übrig behält. Das erste, was Rousseau, der sich hier durchaus als Rationalisten zeigt, abstreicht, ist die Ungleichheit[1]). Mit der Ungleichheit fallen so ziemlich alle Schattenseiten des Menschen, alle Laster und Fehler, denn alles dieses kommt aus der Ungleichheit. Es fallen aber auch alle seine Leiden und Nöte, denn diese stammen aus der Unfreiheit, die, weil sie Abhängigkeit ist, mit der Ungleichheit zusammenhängt[2]). Beide aber, die Unfreiheit und die Ungleichheit kommen aus der Tatsache, daß der Mensch Gemeinschaft hat mit seinesgleichen. Dies ist somit die erste und wichtigste Bestimmung des Naturzustandes: vollständige Isolation[3]). Denn nur so wird die reine und vollständige Immanenz bewahrt, nur so ist der Mensch ganz auf sich gestellt, nur so ist er gut und glücklich.

Aber ist das wirklich die gültige Antwort auf die gestellte Frage? Sind diese Zustandsbestimmungen nicht doch nur Eigenschaften, die eine ethische, aber keine existenzielle oder metaphysische Bedeutung haben? Was ist der Mensch bei Rousseau?: Ein Tier unter Tieren und doch nicht ein solches, entblößt von allem Menschlichen, aber doch Mensch, sogar wesentlich Mensch, bestmöglicher Mensch. Denn er ist „reine Natur". Der état de nature Rousseaus ist der status naturae purae der Spätscholastik[4]). Mit dem status naturae purae ist die Frage nach dem status des Menschen beantwortet. Es fragt sich, ob diese formal richtige Antwort die Wahrheit trifft.

---

[1]) Rousseau, Werke, T. II. p. 112

[2]) Rousseau, Werke, T. I. p. 116, 142/143

[3]) vgl. ähnliche Theorien bei Defoe und Condillac

[4]) Diese Behauptung besagt nicht, daß beide gleiche Bedeutung haben. Je innerhalb ihres Systems haben sie einen anderen Platz und so auch einen anderen Sinn. Aber für sich genommen, nur ihrem Inhalt nach betrachtet sind sie gleich. Die Frage, ob Rousseau diesen Begriff übernommen habe oder nicht, bleibt dahingestellt.

Rousseau begründet seine Antwort damit, daß „er — der Mensch — so aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist". Auch Rousseau nimmt, ob bewußt oder unbewußt, die letzte Begründung seiner Thesen aus der Theologie. Denn auf ihren Grund reichen die Wurzeln sowohl der Wahrheit wie des Irrtums, insofern dieser ein Nichthaben der Wahrheit ist. Die Theologie ist aber der einzige Ort, von dem aus man es wagen darf, die theologische Antwort Rousseaus zu beurteilen und zu sagen, sie trifft die Wahrheit nicht. Denn nicht war der Mensch geschaffen im und bestimmt durch den status der „reinen" Natur — „pure Natur" ist eine pure Abstraktion — bestimmt war er vielmehr durch den konkreten Ort des Paradieses, nicht ein Tier unter Tieren zu sein, auch nicht ein von ihnen verschiedenes, wie Rousseau meint, sondern ihr Herr zu sein und den Tieren ihre Namen zu geben. Doch dies ist ein vorausgenommenes Urteil. Rousseau soll nun selber wieder zu Wort kommen und es genüge für den Augenblick die Feststellung, daß seine Wesensbestimmung des Menschen wenigstens formal richtig war[1]).

Der Mensch im Naturzustand ist also gut und glücklich, wobei „gut" und „glücklich" nicht als ethische, sondern als metaphysische Prädikate anzusehen sind. Denn: ». . . les hommes dans cet ‚état' . . . ne pouvoient être ni bons ni méchans, et n'avoient ni vice ni vertu«. Und: »Je sais, qu'on nous répete sans cesse que rien n'ent été si miserable que l'homme dans cet état . . . or je voudrais bien qu'on expliquât quel peut-être le genre de misère d'un être libre, dont le cœur est en paix et le corps en santé[3])«. Güte und Glück sind hier also reine Negationen, ein Nichtkennen und Nichtbegehren[4]).

Da Rousseau ja den ganzen Naturzustand durch Negationen gewonnen hat, kann auch das Resultat selbst nur eine Negation sein. Aber auf Negationen läßt sich weder ein philosophisches System aufbauen, noch das Bild des konkreten Menschen. Der ganze Gedankengang wäre somit absurd, wenn sich nicht wenigstens eine positive Bestimmung fände: »faculté de se perfectionner, faculté qui, à l'aide de circonstances, développe succèsivement toutes les autres[5])«.

---

[1]) Am Schluß, wenn das Gedankengebäude Rousseaus ganz sichtbar sein wird, gibt es eine zweite Art der Beurteilung: der Vergleich mit der Wirklichkeit. Dieses Urteil wird zugleich die Fundamente treffen, auf denen das Gebäude ruht.

[2]) Rousseau, Werke, T. I. p. 96

[3]) „ „ T. I. p. 94/95

[4]) Ein Vergleich mit der biblischen Genesis liegt hier nahe und wird oft gezogen, insofern als die ersten Menschen das Gute und Böse erkennen lernten, nachdem sie vom Baume der Erkenntnis gegessen. Aber abgesehen von anderen Unterschieden war ja in dem Bericht der Genesis nicht etwa das Nichtwissen gut, sondern das Gehorchen gut.

[5]) Rousseau, Werke, T. I. p. 74

Hier, wo Rousseau eine positive Aussage macht, scheint er völlig im Bann seiner Fragesteller und Zeitgenossen zu stehen. Denn das ist ja ihre eindimensionale Geschichtsauffassung, von der Rousseau doch freigesprochen werden konnte. Auch an dieser Stelle muß das historische Gewand, i. e. die Gestaltung in Form einer historischen Darstellung wieder weggenommen werden. Das »perfectioner«, das ein historischer Begriff ist, ändert dadurch seinen Charakter. Nimmt man gewissermaßen das umgekehrte Fernglas, durch das Rousseau seine Zeitgenossen blicken läßt, von den Augen, so daß Vergangenheit wieder Gegenwart wird, so zeigt sich: der Mensch, wie er in der Wirklichkeit gefunden wird, entspricht nicht dem Bild, das Rousseau von ihm gezeichnet hat, er ist anders, unglücklicher und schlechter. Bei näherer Betrachtung also ändert das »perfectioner« seine Vorzeichen. Dadurch, daß der Mensch sich „vervollkommnet" hat, ist er schlechter, nicht besser geworden; nur diese Tatsache interessiert Rousseau, nicht, wie es dazu gekommen ist. Geschichtsphilosophie ist etwas, das Rousseau noch sehr wenig Gedanken macht. »Écartez tous les faits!« Darin ist Rousseau Aufklärer, weil die »faits«, die historischen Ereignisse, beiseite gelassen werden, deshalb ist Geschichtsphilosophie höchstens das Gewand, in das einer seine metaphysischen, ethischen oder staatsphilosophischen Untersuchungen kleidet. Denn eine Geschichtsphilosophie kann nur an fest datierte Geschehnisse anknüpfen und läßt sich nicht aus der Vernunft ableiten.

Bisher wurden aus dem Rousseauschen System folgende zwei die Anthropologie betreffende Thesen herausgestellt: Der Mensch ist seinem Wesen nach gut; der Mensch als faktische Erscheinung ist viel weniger gut und damit auch viel weniger glücklich. Die großen Perspektiven in die Vergangenheit sind überflüssig, weil zweitrangig, eigentlich sind sie für Rousseau kaum von Interesse: Wer interessiert sich für die Vergangenheit, wenn ihn die Gegenwart brennt, — und daß sie Rousseau brennt, spricht aus jeder Zeile seines Werkes, aus diesem fast übertriebenen Pathos, das aber echt ist, weil hier ein Leidender spricht. Den Leidenden aber interessiert die Zukunft.

Es ist eine zeittypische Erscheinung, daß man dort, wo man an der Wende eines gegebenen Zustandes interessiert ist, nach den Ursachen seiner Entstehung fragt, anstatt nach Mitteln zu seiner Behebung. Auch Rousseau hatte in diesem Sinne geschrieben. Durch die angewandte Art der Analyse wurde diese Fragestellung zu Gunsten einer anderen aufgegeben, die tiefer führte. An die Antwort, die sich darauf ergab, schließt sich nunmehr die Frage an: woran liegt es, daß der konkrete Mensch nicht so gut ist, wie er es „von Natur aus" ist? Auch dies ist noch keine ethische Fragestellung, noch ist nicht gefragt, was der Mensch tun soll, noch immer ist die Frage eine rein anthropologische. Auch hier ist die grundlegende Antwort, die unter allen scheinbaren,

sich auf den ersten Blick darbietenden Antworten liegt, „errechnet", wie man es schon bei den ersten entscheidenden Antworten feststellen konnte. Der Grund zum Übel kann nur in dem liegen, was den Menschen von dem Geschöpf, „wie es aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist", wesentlich unterscheidet. Und das ist, wie oben gezeigt wurde, die Tatsache, daß der Mensch mit seinesgleichen Gemeinschaft hat.

An dieser Stelle trifft sich die historische Methode Rousseaus mit der hier angewandten, die nur die Thesen als solche betrachtet. In der Sprache Rousseaus haben sich daraus, daß der Mensch seine Isolation aufgab, schrittweise alle anderen Übelstände entwickelt, befestigt, und einer immer wieder neue hervorgebracht. Anders ausgedrückt: der Grund dafür, daß der Mensch nicht so ist, wie er „von Natur aus" ist, muß in der Tatsache des menschlichen Zusammens liegen. – In dieser Übereinstimmung der Resultate zeigt sich, daß die in dieser Arbeit angewandte Darstellungsweise nur eine andere Fragestellung anwendet. Mit ihrer Hilfe treten gleich die Grundthesen zu Tage, jeweils dort, wo die Fragerichtungen sich in der Antwort schneiden. Hier ist die dritte These Rousseaus gefunden, die die Analyse des zweiten Werkes beendet.

An dieser Stelle kann der Einwand erhoben werden, wie es möglich ist, daß, in Rousseauscher Sprache, der Mensch, der an sich gut ist und sich nur als solcher aus sich heraus entwickelt, doch zum Schluß nicht gut ist; oder mit anderen Worten, wie kommt das Element des Übels[1]) in diese Vereinigung guter Menschen hinein? Liegt hier nicht ein Widerspruch? Da es zur Voraussetzung dieser Arbeit gehört, einen Widerspruch nie als einen solchen stehen zu lassen, sondern ihn immer als Frage zu nehmen, so soll auch diesmal das eine Werk eine Frage sein, mit der an ein anderes herangegangen wird und zwar diesmal an den Contrat social.

Da, wie oben gezeigt, das Übel seine Ursache in der Vereinigung der Menschen hat, diese aber doch aus der Natur des Menschen, die gut ist, hervorgeht, so bleibt keine andere Möglichkeit, als daß dies an der Art der Vereinigung liegt, daß diese bestimmte Qualitäten haben muß, damit die Menschen, die in ihr stehen, gut sind, ihrer Natur gemäß Es fragt sich aber nun weiter, warum diese geforderten Qualitäten nicht immer da sind, warum es mehrere mögliche und nicht nur die eine, notwendig gute Art der Vereinigung gibt[2]). Eine Lö-

[1]) Ich gebrauche hier absichtlich den etwas schillernden Ausdruck „Übel", um den Begriff des Bösen zu vermeiden, den Rousseau als metaphysische Realität wohl kaum gefaßt hat.

[2]) Der Engländer Vaughan (Political writings of J. J. Rousseau) glaubt diese Schwierigkeit dadurch überwinden zu können, indem er das Gute im Naturzustand nur gleichsam als leeres Gefäß faßt, das erst durch die rechte Gemeinschaft mit »raison« angefüllt werden muß, um voll gut zu sein. Ich stimme damit an sich überein, nur wird damit meiner Ansicht nach das Problem an dieser Stelle nicht gelöst, denn es geht ja um die Frage, warum das nicht notwendig eintrifft.

sungsmöglichkeit liegt meiner Ansicht nach vor, wenn man[1]) Ansätze zu Carthesischen Gedankengängen bei Rousseau dazu benutzt, darüber hinaus eine Ergänzung zu konstruieren, die zwar nicht „da steht", die man aber bei Rousseau anzunehmen berechtigt ist. Danach würden die nur von dumpfen Trieben beseelten Naturmenschen bloß aus mangelnder Erkenntnis sich auf die ihnen unangemessene Weise zusammenschließen. Nimmt man nun eine über der Menge stehende Persönlichkeit an — eine ähnliche Rolle läßt Rousseau den »législateur« bei der Gesetzgebung spielen — die die Menge aufklärt, ihr das Gute vorhält[2]), so würde mit Notwendigkeit dieses Gute gewählt werden. Aber auch von dieser Lösungsmöglichkeit ist man noch nicht voll befriedigt, weil man eben an diese Notwendigkeit nicht so recht glauben kann.

Ich möchte deshalb den Versuch unternehmen, an das Problem noch von einer anderen Seite heranzugehen, d. h., es hier beginnen lassen, ein ethisches Problem zu werden: das, was bisher als Naturnotwendigkeit nicht so recht einsichtig war, erweist sich jetzt als ethisches Postulat. Es gibt eine ganz bestimmte Art menschlicher Gemeinschaft, die sein soll, so lautet es. Nicht etwa der Naturzustand ist, wie immer wieder behauptet wird, eine ethische Forderung, sondern gerade das Gegenteil: die menschliche Vereinigung, zwar nicht jede, sondern eine ganz bestimmte Art derselben. Die Frage aber, wie diese Vereinigung denn beschaffen sein muß, beantwortet Rousseau mit dem Contrat social.

Abgesehen von dieser Schrift ergeben sich einige Bedingungen für die Beantwortung dieser Frage aus den Konsequenzen der in den beiden Discours aufgestellten Thesen. Der Naturzustand wurde „gut" genannt, und eben dieses Prädikat muß auch das Neue, die menschliche Vereinigung für sich beanspruchen können. Letztere muß deshalb, wenigstens bis zu einem gewissen, noch näher zu bestimmenden Grade den Naturzustand wiederspiegeln. Nun wurde ja gezeigt, was der Naturzustand eigentlich ist, nämlich eine rein negative Bestimmung des Menschen, die durch Abstraktion von der Wirklichkeit gewonnen war. So war auch das Gute im Naturzustand durch Negierungen definiert. Es handelt sich also darum, dieses Gute zu erhalten in der positiven Bestimmtheit, die doch im Begriff der menschlichen Gemeinschaft liegt. Auch in diesem Falle muß es ein status sein, der den Menschen bestimmt. Da nun dem durch Abstraktion gewonnenen Denkgebilde des état de nature in der Realität nichts entspricht, er aber andrerseits das Spiegelbild einer, wenn auch nur postulierten Wirklichkeit sein soll, bleibt keine andere Möglichkeit, als die Negation dialektisch in der Position aufzuheben. Sowohl die Güte wie auch die Güter des Naturzustandes sollen erhalten bleiben, aber nicht er selbst, denn er ist ja nicht etwas, das

[1]) Ähnlich wie Vaughan.

[2]) d. h. der — hier komme ich mit Vaughan wieder überein — ihren Gefühlen und Trieben durch »raison« die Regel gibt.

den Menschen formt und bestimmt, sondern in dessen Wesen es liegt, ihn unbestimmt, ihn in reiner Immanenz unversehrt zu halten, kein wirklicher status, sondern eben eine reine Negation — ein „Nichts" könnte man beinahe sagen. Wenn nun hier das Vorzeichen geändert wird, so kommt etwas heraus, in dessen Wesen es liegt, zu formen und zu bestimmen, die Immanenz aufzuheben[1]), kein „Nichts" mehr zu sein, sondern ein Totum, das mit dem Anspruch des πάν auftritt. Eine Analyse des Contrat social, gesehen jeweils auf der Folie des Naturzustandes, wird dies offenbar machen.

Auf die Frage also, wie die Menschen sich zusammenschließen sollen, antwortet Rousseau im Contrat social: «chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout[2]). Du tout — des Ganzen. Im Naturzustand war der Einzelne ein Ganzes, eine ungebrochene Einheit, und darin lag sein Wesen, sein Vorzug und seine Stärke. In diesem geforderten Zustand, oder besser status[3]), hat der Mensch seinen einzigen Wert, ja seinen Sinn darin, daß er diese persönliche Totalität aufgibt und Teil wird, Teil eines neuen Ganzen, das, obwohl es aus der Summe der Einzelmenschen besteht, mehr ist als diese, eben ein Ganzes, das an die Stelle der anderen Einzelganzheiten tritt, das selbst ein Ich ist, aber kein Einzelich sondern ein moi commun. »À l'instant au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblé a de voix; lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme aussi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de cité (πολις) et prend maintenant celui de république ou de corps politique[4])«.

Staat, das ist also der Gegenpol des Naturzustandes, das ist das Seinsollende, das der Naturzustand nicht sein kann. Er ist das Gegenteil des Naturzustandes und spiegelt ihn doch wieder. Der état de nature hebt sich als Stand selbst auf, demgegenüber steht der »État«, d. i. der großgeschriebene status oder der Staat. Der „reine status", in dessen Wesen die Isolation liegt, wird zum „Staat", dessen Grundtatsache das „Zusammen" ist. Ebenso ist es mit den Gütern des Naturzustandes: Im Staat wird die Gleichheit gesichert, »car chacun

---

[1]) freilich um einer anderen Immanenz willen.

[2]) Rousseau, Werke, T. II. p. 25

[3]) Ich lasse den Ausdruck état civile fort, da er von Rousseau in doppelter Bedeutung gebraucht wird: einmal wird so jeder status, der nicht mehr état de natur ist, so genannt, dann aber auch dieser besondere.

[4]) Rousseau, Werke, T. II. p. 25/26

se donnant tout entier la condition est égale pour tous, et la condition est égale pour tous, nul n'a interêt de la rendre onéreuse aux autres[1])«. Im Naturzustand waren alle gleich, weil jeder er selbst war, für sich blieb, von keinem etwas nahm und keinem etwas gab; hier sind alle gleich, weil jeder sich ganz gibt. So wie es im Naturzustand keine vollständige Gleichheit war, da die „natürliche Ungleichheit" ja bestand, so ist auch hier keine absolute Gleichheit vorhanden, sondern nur eine Gleichheit der Bedingungen. Aber beide genügen, um die Freiheit zu sichern. Doch auch sie hat im „Staat" ein ganz anderes Gesicht als im Naturzustand. In jenem ist die Freiheit der vollständige und bedingungslose Gehorsam dem Staat und seinen Gesetzen gegenüber, ist eine Tat des Willens aus Vernunft, während in diesem die Freiheit nur ungehinderter Trieb ist. Dort war jeder frei, weil er die Macht hatte, alles zu tun und auch das Recht dazu, weil Macht und Recht gewissermaßen zusammen fielen, da Recht im strengen Sinn des Wortes noch gar nicht existierte. Im „Staat" herrscht Freiheit, weil der Einzelne alle Macht von sich weggegeben und sie dem Ganzen übertragen hat. Und weil bei ihm die Macht ist, ist auch bei ihm das Recht; denn erst in dem Augenblicke, in dem der Staat aktualisiert ist, kann man eigentlich von Recht reden. Der Staat als Ganzes läßt den Einzelnen an seiner Macht partiplizieren, d. h. der Einzelne hat das Recht, das ihm der Staat garantiert.

Die Forderung: es soll Staat sein, wurde S. 17 ein ethisches Postulat genannt. Es wird sich zeigen, daß es einzig in seiner Art ist, daß es zwar nicht die Grundlage, wohl aber der Angelpunkt des ganzen Systems ist. Die Frage nach dem Naturzustand ist die primäre, die Grundlage, logisch und metaphysisch. Der Übergang dann zwischen dem état der Natur und dem État bildet das genannte ethische Postulat. Deshalb ist dies der Drehpunkt. Der Naturzustand war ohne Ethik, die Forderung: es soll Staat sein — war gewissermaßen natürliche Ethik, und im Augenblicke, wo der Staat besteht, gibt es im Grunde keine natürliche Ethik mehr, sondern nur eine Art positiver Ethik, die letztlich wiederum gar keine Ethik mehr ist. Eng verwandt ist diese Ethik mit dem Recht, das auch ein positives Recht ist, da es seinen Rechtsgrund im Contrat social findet, der den Staat aktualisiert und sich mit dem eben genannten ethischen Postulat deckt, insofern, als beim Staatsvertrag nur hinzukommt, daß dieses Postulat in den Willen eingeht. Die Rechtsgrundlage wird hier von dem ethischen Postulat überdeckt. Schließlich aber wird wiederum die Sittlichkeit durch das Recht aufgehoben, denn „recht" ist allein, dem Recht, d. i. den Gesetzen, zu gehorchen.

[1]) Rousseau, Werke, T. II. p. 24

Der Staat macht den Menschen, weil er die Güter des Naturzustandes garantiert, nicht nur gut, sondern auch glücklich[1]). Denn der Sinn des Staates liegt ja im bien générale[2]), dem Wohl aller und der Allgemeinheit. Es ist interessant zu sehen, wie eng die Begriffe: das Wohl, das Recht, das Gute zusammenhängen, wie sie ineinander übergehen, wie alle schon im Naturzustand zu finden sind, aber als negative Begriffe, leere Formen, wie sie durch den Staat verwirklicht werden, sie selbst bleiben, aber sich gewissermaßen auf den Kopf stellen: Gleichheit durch Unabhängigkeit wird Gleichheit durch völlige Hingabe, und Freiheit dadurch, daß man niemandem gehorchen muß, wird Freiheit durch absoluten Gehorsam. So bleiben eigentlich Gleichheit und Freiheit nur erhalten, weil sie aufgehoben werden in der dreifachen Hegelschen Bedeutung des Vernichtens, Bewahrens und Erhöhens. Hierdurch beweist sich die Seite 17 behauptete Dialektik der beiden status als einzige Möglichkeit für Rousseau[3]).

Der „Staat" muß nun ganz bestimmte Elemente aufweisen, die sich mit Notwendigkeit aus der hier aufgezeigten Struktur ergeben. Der Begriff des Contrat social, der den Staat aktualisiert in dem Sinne, daß er als gedachter Akt den Rechtsgrund für den Staat darstellt, bringt hervor den Begriff der volonté générale, der nicht etwa gleichbedeutend ist mit dem Willen aller oder dem der Mehrheit, wenn er auch durch Abstimmung gefunden wird, sondern der der Wille des Staates als lebendiges moi commun ist, der erst konstituiert wird durch das Objekt, auf das er sich richtet: das bien général.

Die Lehre vom Staatsvertrag als den den Rechtsstaat begründenden Rechtsgrund setzt die Volkssouveränität[4]) voraus. Bei Rousseau ist es sogar so, daß Souveränität, Volk, Staat gar nicht trennbar sind, daß sie nur jeweils von verschiedenen Gesichtspunkten aus anders gesehen und benannt werden. » . . . lequel est appelé par ses membres ‚État', quand il est passif, ‚souverain'. quand il est actif, ‚puissance', en le comparant à semblables à l'égard d'associés, ils prennent collectivement le nom de ‚peuple' et s'appellent en particulier ‚citoyens' comme participent à

---

[1]) Überhaupt ist die eudämonistische Tendenz bei Rousseau nicht zu verkennen.

[2]) Rousseau, Werke, T. II. p. 22

[3]) Damit will ich aber keineswegs behaupten, daß Rousseau Hegel in irgend einer Weise vorweg nimmt, oder daß Hegel sich an Rousseau beweist. Beide unterliegen nur demselben Gesetz, mit dem Unterschiede, daß Hegel es erkannt und objektiviert hat. Beide antworten auf die echte Frage nach der menschlichen Existenz in der Geschichte mit einer formal richtigen, aber an der Wahrheit vorbeigehenden Antwort, bei beiden erfolgt dann der dialektische Umschlag, bei Hegel bewußt, bei Rousseau unbewußt. Außerdem ist bei Hegel ein Dreischritt, was bei Rousseau ein Zweischritt ist.

[4]) Hiermit steht Rousseau keineswegs allein da. Der Begriff der Volkssouveränität ist der Zeit ein durchaus geläufiger.

l'autorité souveraine et ‚sujets' comme soumis aux lois de l'état[1])«.

Hieraus ergibt sich einmal, daß das Volk die Souveränität weder weggeben, noch in irgendeiner Form teilen kann[2]), dann aber auch, daß, sobald das Volk nicht mehr souverain ist, auch nicht mehr der Staat besteht[3]), und wenn nicht mehr „Staat" ist, gibt es, wie oben gezeigt, auch kein Recht mehr. Gewalt ist dann das einzige „Recht".

So unabhängig nun der Souverain ist, der ganz in sich steht, der niemand verpflichtet ist als sich selbst, und der an nichts gebunden ist als an die Verwirklichung seines eigenen Sinnes, des allgemeinen Wohles, so abhängig ist die ausführende Gewalt, die Regierung, die vom Souverain eingesetzt, keinen Augenblick in sich ruht, sondern nur solange existenzberechtigt ist, als sie von seiner schweigenden Zustimmung getragen wird[4]). Die „Trennung der Gewalten", der gesetzgebenden, des »souverain«, und der ausführenden, des »gouvernement«, ist für Rousseau kein politisches Mittel, wie z. B. für Montesquieu, sondern beide stehen von Anfang an incommensurabel in völlig verschiedenen Bereichen. Aus dieser Tatsache erhellt auch der Begriff des Gesetzes. Es genügt nicht, daß durch den Staat der Rechtszustand begründet ist, das Recht muß auch herrschen. Dazu dienen die Gesetze. Im Hinblick auf das Recht sind sie die Spezifizierung der Tatbestände, die diesem zum Durchbruch verhelfen. Sie haben ihre positiv rechtliche Begründung im Staatsvertrag, und erhalten durch diese Verwurzelung ihr gleichbleibendes, ein für allemal verpflichtendes Element; sie müssen das bien général verwirklichen. Außerdem haben sie aber noch ein willkürliches variables Element: das bien général enthält wohl immer Freiheit und Gleichheit der Staatsbürger, aber diese sind wegen der Verschiedenheit der Lebensbedingungen der Menschen nicht immer auf die gleiche Art und Weise zu verwirklichen. Deshalb müssen sich die Gesetze nach dieser Verschiedenheit richten.

Mit diesen Bestimmungen versucht Rousseau, aus seinen abstrakten Konstruktionen heraus sich wieder der geschichtlichen Wirklichkeit zu nähern, wie er auch in den Schriften, die rein politischen Charakter haben und an konkrete Völker sich richten[5]), versucht, bei diesen Völkern die Gesetze so einzurichten, daß sie das bien général dieser Völker sinnvoll, ihrer Eigenart entsprechend, verwirklichen. Bei diesen Ausführungen fällt die Trennung in die verschiedenen Schichten, die

---

1) Rousseau, Werke, T. II. p. 26
2) „ „ T. II. p. 40/41
3) „ „ T. II. p. 440s., 27s.
4) Rousseau, Werke, T. II. p. 95s.
5) Das sind die Considerations sur le Gouvernement de Pologne, Projets pour l'institution de la Corse und die in ihrer Bedeutung sich davon unterscheidende Economie politique.

bei den grundlegenden Fragen mit Erfolg angewandt werden konnte, weg, denn hier handelt es sich nicht mehr um Grundlegungen, sondern um Anwendungen.

In diesen Rahmen gehört auch alles, was Rousseau zur Einschränkung der Geldwirtschaft, zur Sozialisierung des Privatvermögens usw. sagt. Jede einzelne dieser Bestimmungen ist in ihrem Sinn nur verständlich, wenn man sie an ihrem hier aufgewiesenen Platz im Gesamtsystem steht.

Ebenso ist es mit der Rolle, die das sentiment bei Rousseau einnimmt. Im Verhältnis zu seinem Ruf als Philosoph der Sentimentalität ist diese Seite noch kaum erwähnt worden. Bis jetzt zeigte sich Rousseau vor allem als rationalistischer Denker, der mit beinahe rechnerisch-konstruktiver Konsequenz zu seinen Resultaten gelangt. „Sentimental" war bisher allein das Pathos, mit dem besonders die Frühwerke geschrieben sind. „Sentimental" ist ferner die Funktion, die er dem Gefühl zuweist. Der Staat entsteht aus dem Verstand, d. h. einerseits, daß er ein durch diskursives Denken gewonnener Begriff ist: andererseits heißt es aber auch, daß die Staatsbürger, nur wenn sie sich von vernünftiger Überlegung leiten lassen, zum Staat kommen. Wenn aber der Staat einmal besteht, so ist das Gefühl sein wichtigster Garant. So wie in der Staatstheorie der durch raison gegründete Staat dem ungezügelten Trieb des Naturzustandes gegenübersteht, so ist in der praktischen Politik die Kraft des Herzens, das echte Gefühl für Freiheit und Vaterland das Pendant des rein rationalistischen Staatsgedankens. Was Rousseau in der Theorie mit der Macht- und Personenübergabe an den Staat meint, das ist ihm hier die liebende Hingabe an das Ganze. »Si par example on les exerce assez-tot à ne jamais regarder leur individu que par ses relations avec le corps de l'état, et n'apercevoir, pour ainsi dire, leur propre existence que comme une partie de la sienne, ils pourront parvenir enfin à s'identifier en quelque sorte avec ce plus grand tout, á se sentier membres de la patrie, à l'aimer de ce sentiment exquis que tout homme isolé n'a que pour soi-même[1])«.

Aus der Gegenübersetzung am Ende dieses Zitates geht hervor, daß hier eine Totalität des Gefühls gefordert wird, die korrespondiert dem Totum, das der Staat ausmacht. Daß der Staat aber ein Totum ist, besagt mehr als daß er eigenständig, ein corps ist, eins unter andern nämlich es besagt, daß der Staat das Totum schlechthin ist, nicht nur ein Ganzes, sondern vielmehr alles.

Das geht auch aus den Ausführungen Rousseaus über die Erziehung hervor, über ihre Grundlagen und ihre Ziele. Diese geben

[1]) Economie Politique, Rousseau, Werke, T. I. p. 300, p. 35. Vergleiche auch T. I. p. 289

Aufschluß über das Bild vom Menschen, wie er sein soll, d. h. bei Rousseau, wie er wesentlich ist. Aber jetzt nicht mehr in die Vergangenheit, als Fundament seines Systems, gesehen, sondern in die Zukunft projiziert: als Schlußstein des ganzen Gebäudes, als seine Vollendung. »C'est l'éducation qui doit donner aux âmes la forme nationale, et diriger leurs opinions et leurs goûts, qu'elles soient patriotes par l'inclination, par passion et par nécessité. Un enfant en ouvrant les yeux doit voir la patrie et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle. L'amour de sa patrie c'est à dire des lois et de la liberté. Cet amour fait tout son existence, il ne voit que la patrie, il ne vit que pour elle; sitôt qu'il est seul, il est nul; sitôt qu'il n'a plus de patrie, il n'est plus et s'il n'est pas mort, il est pis[1]).«

Ein weiterer Beweis, daß das Totum des Staates mit dem Anspruch des *πάν* auftritt[2]), findet sich, wenn man sein Verhältnis zu anderen Institutionen betrachtet oder auch nur zu geistigen Bezirken, die in der geschichtlichen Wirklichkeit mit einem Anspruch an den Menschen auftreten. Ich meine damit die Auseinandersetzung Rousseaus mit der Kirche und mit der Religion überhaupt. Im letzten Kapitel des Contrat social legt er dar, daß jede Religion nur insoweit wertig ist, als sie mithilft, den Menschen zum tauglichen Bürger zu machen. Der Staat wird zum Maßstab der Religion gemacht, d. h. er saugt die Religion gewissermaßen auf, macht sie zu seiner Funktion und nimmt dadurch ihre Stelle ein. Er will allen alles sein: das nenne ich den Anspruch des *πάν* erheben, welches mehr ist als ein Ganzes zu sein. Der Staat hebt den Naturzustand auf, der ein Nichts war, — dem Nichts tritt aber nur gegenüber das Alles, das ein Gott ist, — oder wiederum ein Nichts, wenn es nicht ER ist. Wahrlich, hier reiht Rousseau sich ein in die paar ganz großen Gedanken der Menschheit, die immer wieder in neuen Gewändern auftauchend, die Wahrheit auf ihrem Wege begleiten. Wo aber ist hier Platz für den Begriff der Revolution?

---

[1]) Rousseau, Werke, T. II. p. 283

Auf den ersten Blick scheint eine solche Stelle unvereinbar zu sein mit dem Werk, das Rousseau eigens über Pädagogik schrieb, dem Émile. Aber es ist zu beachten, an wen der Émile gerichtet ist: er gehört zu den Schriften, die nicht so grundlegend sind für das System Rousseaus wie die beiden ersten Discours und der Contrat social, sondern die für eine bestimmte geschichtliche Situation geschrieben sind wie die konkret politischen Schriften: aber nicht an junge Völker, die noch eine Zukunft haben, sondern an solche, für die der Rechtsstaat nicht mehr existieren kann. Deshalb steht hier an Stelle des Staatstotums der Einzelmensch, der, so sehr er innerhalb eines Rechtsstaats in diesem aufgehen muß, wieder ganz in sich hinein verwiesen und auf sich selbst gestellt wird. So gesehen, fügt sich auch der Émile lückenlos dem Gesamtwerk ein.

[2]) Vgl. Seite 18

Zweiter Teil

Nachdem die Grundbegriffe Rousseaus in ihrem Zusammenhang gezeigt worden sind, gilt es nun, dem Begriff „Revolution" einen Platz in diesem Zusammenhang zu geben, wodurch seine spezifisch Rousseausche Färbung, sofern eine solche vorhanden ist, zu Tage tritt. Nun aber ist mit einer Klarlegung des Begriffes Revolution eine ganz besondere Schwierigkeit verbunden, auch wenn es sich nur um die Analyse dieses Begriffes innerhalb eines historischen Systems handelt. Der Begriff Revolution gehört nämlich zu den Wörtern, die im Lauf der Zeit mehrmals einen anderen Sinn angenommen haben. Ganz verschiedene Tatbestände werden mit diesem Worte belegt, und mit jeder neuen Fixierung fallen einige davon heraus und verlangen nach einer neuen Bezeichnung. Und die Beantwortung der Frage: gab es Revolutionen, ehe es den Begriff Revolution gab? führt insofern in eine Zwickmühle, als die bejahende Antwort als auf einer nominalistischen Voraussetzung basierend nachgewiesen werden könnte, und die verneinende Antwort müßte sich des Einwurfs gewärtigen, daß es vor dem späten Mittelalter im Lauf der Geschichte doch allerlei Ereignisse gegeben hat, bei denen es Mühe kosten könnte, zu behaupten, daß keinem von ihnen die Bezeichnung Revolution zukomme. Oder aber setzt dieser Begriff seinem Wesen nach ein bestimmtes Weltbild voraus, so daß einige Ereignisse wohl dasselbe Aussehen haben, wenn man sie für sich betrachtet, aber anders erscheinen je nach der Folie des weltanschaulichen Zusammenhangs, auf dem sie aufgetragen werden? Und dies letztere scheint mir tatsächlich der Fall zu sein, ohne daß ich damit behaupten will, daß es überhaupt keine feststehende Bedeutung des Revolutionsbegriffes gibt, oder daß auf keine Weise der Bereich zu bestimmen wäre, in den er hineingehört. Aber ohne mich weiter auf diese grundsätzlichen Erörterungen einzulassen, zu deren Bewältigung nicht nur die Darlegung einer in sich stehenden Geschichtsphilosophie notwendig wäre, sondern auch eine Geschichte der Geschichtsphilosophien, will ich mich auf einige Etappen der Geschichte des Revolutionsbegriffes beschränken, vielleicht daß hieraus doch noch einiges Licht auf diese Probleme fällt.

Das Wort Revolution, das in den bedeutendsten europäischen Sprachen das selbe ist, geht zurück auf das spätlateinische revolutio, das ursprüng-

lich die Rückkehr, das Wegwälzen bedeutet[1]). Es gehört in den physikalisch-astronomischen Bereich. Dort bezeichnet es die Umdrehung eines Sternes um einen anderen Himmelskörper. Dann dringt es weiter in der Naturwissenschaft vor und wird z. B. für Veränderungen der Erde durch Wasserfluten gebraucht[2]). In den italienischen Stadtstaaten des ausgehenden Mittelalters gelangt der Begriff in den politisch-sozialen Bereich und wird für die häufig eintretenden Aufstände und Regierungswechsel angewendet. Es ist nun meiner Ansicht nach durchaus einleuchtend, daß die Einwanderung dieses naturwissenschaftlichen Ausdrucks in die politisch-soziale Sphäre nicht zufällig ist, sondern den Wechsel charakterisiert, der in den Anschauungen über diese Sphäre erfolgt war.

Die Übernahme dieses Begriffes in das staatliche Leben setzt voraus, daß der Begriff der Staatsautorität nicht mehr wie im Mittelalter seine Legitimität, die das Signum der echten Autorität ist, aus einem überstaatlichen Bereich herholt. Der Begriff Revolution = Umwälzung, — irgendwie muß noch bildhaft die naturwissenschaftliche Abkunft auf ihm gelegen haben —, setzt schon so etwas wie eine Staatsimmanenz voraus. Das mittelalterliche Widerstandsrecht des Volkes gegen einen Autoritätsmißbrauch ist etwas davon sehr Verschiedenes, wenn auch die rein historische Erscheinungsweise ähnlich gewesen sein kann. Diese Betrachtungsweise bedürfte noch des weiteren Beweises und der mannigfachsten geisteswissenschaftlichen Belege. Da diese Dinge aber nicht direkt zum Thema gehören, sondern es nur von einer bestimmten Seite her beleuchten sollen, so mögen diese kurzen Andeutungen genügen.

Wenn nun der Begriff der Revolution einen Einbruch in die Legitimität der Autorität voraussetzt, so wächst damit in gleichem Maße die Legalität der Revolution selbst. Solange es eine legitime Autorität mit staatstranszendenter Verwurzelung gibt, gibt es keine „Umwälzung", sondern nur einen widerrechtlichen Aufstand oder ein Widerstandsrecht gegen Mißbrauch der Autorität. Eine Revolution im Sinne einer Umwälzung ist ihrem Wesen nach neutral. Als unerlaubt kann die Revolution nur dann betrachtet werden, wenn man die Voraussetzungen noch hat, deren Wanken in den Geistern der Begriff erst seine gedankliche Realität verdankt.

Der Immanentisierung des Staates, d. h. letztlich seiner Säkularisierung, folgt die Säkularisierung der Geschichte. Damit muß dem seines von anderswoher kommenden Sinnes und Zieles beraubten reinen Ablauf der Zeit erst wieder ein Sinn gegeben werden. So wird Entwicklung notwendig zu Fortschritt, ob es nun ein einfacher Progressus ist oder dynamische Dialektik. Auch jede einzelne Station

---

[1]) vgl.: Antibarbarus der lateinischen Sprache von J. Ph. Krebs, neuhrsg. von J. H. Schmalz, Basel 07.

[2]) G. C. A. Heyse, Fremdwörterbuch 21. Auflage.

innerhalb dieser Entwicklung müssen in sich wertvoll sein. So ist auch die Revolution im staatlichen Leben èin Fortschritt unter anderen Fortschritten, und bald gibt es in allen Bereichen der Entwicklung Revolutionen — immer da, wo der Widerstand eines Bestehenden gebrochen wird.

Auch noch nach einer anderen Seite wird der Begriff der Revolution erweitert: je mehr die Geschichte zu einem dynamischen Prozeß wird, der sich aus sich selbst entfaltet, desto mehr verliert die Revolution ihr besonderes Gepräge; denn dann ist es immer so, daß das Neu-aufkommende gegen das Bestehende steht, und aus der Tatsache, daß „eigentlich immer Revolution ist", wird die „ewige" Revolution[1]). Die Auffassung, daß Revolution Stilwechsel sei, wobei Stil als das Gesamtgepräge gewisser Kultureinheiten gefaßt wird, liegt vor dieser letzten Konsequenz, führt aber letztlich auch dort hin[2]).

Es fragt sich nun, wo in dieser in roher Skizze aufgezeichneten Entwicklung des Begriffes Revolution der Revolutionsbegriff Rousseaus hingehört. Da er je mit der Geschichtsphilosophie Hand in Hand geht, Rousseau aber noch gar keine ausgesprochene Geschichtsphilosophie kennt, da ihm seine eindimensionale Geschichtsauffassung zwar Probleme aufgibt, ihm aber noch nicht als solche zum Problem wird, deshalb gehört bei ihm der Revolutionsbegriff nicht in den geschichtlichen Bereich, sondern wie noch gezeigt wird, in den staatlichen. Denn die Veränderungen, die im sogenannten Naturzustand vor sich gingen, hat Rousseau nicht als Revolution genommen: da der Naturzustand ja kein geschichtliches Faktum ist, kann er keinen Hintergrund für eine Revolution in diesem Sinne abgeben. Selbst wenn man die Fiktion der historischen Entwicklung aufrecht erhält, sind die Veränderungen keine Revolutionen gewesen, da sie viel zu allmählich vor sich gegangen sind.

Der Bereich hingegen, in dem bei Rousseau Revolutionen stattfinden können, ist der staatliche. Zunächst sind es hier theoretisch zwei Möglichkeiten, in denen die Revolution sich aktualisieren kann. Die eine davon könnte sein, die Auflehnung gegen den rechtmäßigen Staat, der sein soll und dessen totaler Anspruch klar gelegt wurde. Nun aber ist dieser Staat, diese Staatsautorität das Volk selbst. Es enthüllt sich hier die Dialektik der Demokratie bei Rousseau, da das Volk gleichzeitig »souverain« und »sujet« ist. Tragbar wird diese Spannung durch die »volonté générale«, den allgemeinen Willen zum Recht. Solange das Volk diese hat, d. h. solange es Staat, Recht usw. will, gibt es keine Revolution, denn dann lehnte das Volk sich gegen sich selbst auf. Sind es einige, die sich gegen den allgemeinen Willen stellen, so verletzen sie als einzelne, d. h. als sujet, das Grundgesetz des Staates.

[1]) vgl. S. Kawerauer, Die ewige Revolution.

[2]) vgl. d. Auff. v. Geiger im Handb. f. Soziologie, unter: Revolution.

Sie wollen also letztlich diesen gar nicht mehr, und damit haben sie aufgehört Mitglieder des Staates zu sein. ». . . comme il (der einzelne Mitbürger) s'est reconnu tel, tout au moins par son séjour, il en doit être retranché par l'exeil comme infracteur du pacte, ou par la mort comme ennemi public; car un tel ennemi n'est pas une personne morale, c'est un homme et c'est alors que le droit de la guerre est de tuer le vaincu[1])«. Wenn aber alle den Staat nicht wollen sollten, so besteht er im gleichen Augenblicke nicht mehr: auch hier wäre für Revolution kein Raum.

Außer der Auflehnung gegen den Staat gibt es noch die Auflehnung gegen die Regierung, das ausführende Organ. Sind es Einzelne, die sich damit von der volonté générale trennen, so ist das der entscheidende Punkt, und sie sind damit Staatsfeinde. Handeln aber die Bürger als souverain gegen die Regierung, so ist das eine ganz legale Handlung, da ja die Regierung vom souverain abhängig ist, die er, ». . . qu'il peut l'imiter, modifier et reprendre, quand il lui plaît«[2]). Der Revolutionsbegriff gehört also auch in die Sphäre des Rousseauschen Rechtsstaates nicht hinein. Da aber dem Revolutionsbegriff, wie gezeigt wurde, eine gewisse Willkürlichkeit anhaftet, deshalb könnte man evtl. die Auflehnung Einzelner gegen den Staat so nennen. Mit gleicher Berechtigung könnte man aber den Handlungen gegen die Regierung den Namen Revolution geben. Diese, wie wir sahen, völlig anderen Tatbestände werden nun nicht deshalb zu Revolutionen oder nicht zu solchen, weil sie von Gewalt begleitet sind. Dieses Element, das in der Erfahrung und im üblichen Sprachgebrauch so wesentlich damit verknüpft zu sein scheint, variiert diese verschiedenen Handlungen in ihrem Wert und ihrer Legalität überhaupt nicht. Weil man gar keine allgemein gültige, auf alle Staats- und Geschichtsphilosophie beziehbare Definition der Revolution aufstellen kann, so kann man auch nicht mit der fertigen Antwort auf die Frage: was ist Revolution? an Rousseau herangehen, sondern hier muß gefragt werden: was nennt Rousseau Revolution? Und Rousseau nennt keine der hier aufgewiesenen Möglichkeiten Revolution. Es sind ihm entweder legale Handlungen oder Verbrechen. So wie der mittelalterliche Autoritätsstaat keinen Raum für Revolutionen in ihrer wertneutralen Renaissancebedeutung hatte, so hat auch der Staat innerhalb der Rousseauschen Staatsphilosophie keinen Platz dafür, eben weil auch der Staat Rousseaus ein Autoritätsstaat ist, der allerdings seine Autorität

---

[1]) Rousseau, Werke, T. II. p. 57. An dieser Stelle wird noch einmal klar, wie weit das Bürgersein über dem Menschsein steht. Alle Konsequenzen, die sich aus der Gegenüberstellung der Grundbegriffe ergaben, werden durch dieses „nichts als ein Mensch" noch einmal beleuchtet.

[2]) Rousseau, Werke, T. II. p. 97

ganz anderswoher ableitet. Vor allem aber ist dieser Staat Rousseaus ja gar keine historische Realität, sondern ein rein theoretisches Gebilde.

In der historischen Realität da gibt es auch für Rousseau einen Vorgang, den er Revolution nennt, und er begibt sich in einer ganz bestimmten historischen Situation. Nämlich: »Le corps politique aussi bien que le corps de l'homme commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même la cause de sa déstruction«[1]); und: »le gouvernement fait un effort continuel contre le souverainité. Plus cet effort augmente, plus la constitution s'altère, il doit . . . arriver tôt ou tard que le prince (i. e. gouvernement) opprime enfin le souverain et rompe le traité social. C'est la vice inhérente et inévitable, qui dès la naissance du corps politique tent sans relâche à le détruire, de même que la vieillesse et la mort détruisent enfin le corps de l'homme.«[2]) Hier in dieser Situation, wenn der Rechtsstaat auf diese organische, natürliche und notwendige Weise verfällt, ergibt sich eine neue Möglichkeit zur Revolution, die sich zur Aufgabe macht, das was sein soll, war, nicht mehr ist, wiederherzustellen. Es ist sehr interessant, daß Rousseau gerade einen solchen Vorgang: eine Wiederherstellung innerhalb eines organisch-natürlichen Ablaufs, Revolution nennt, wenn ich es auch für sehr ungewiß halte, daß Rousseau sich über die wörtliche Grundbedeutung in dem die Vorsilbe „re" einen für den Sinn wesentlichen Bestandteil ausmacht, klar war und auch nicht der Herkunft aus der naturwissenschaftlichen Sphäre Rechnung tragen wollte. Aber immerhin paßt die Bedeutung, die er der Revolution zuerteilt, in diesen Zusammenhang hinein . . . »ce n'est pas que comme quelque maladies bouleversent la tête des hommes et leur ôtent le souvenir du passé, il ne se trouve dans la durée des états des époques violentes òu les révolutions font sur les peuples ce que certaines crises font sur l'individu, òu l'horreur du passé tient lieu d'oublie, et òu l'état, embrasé par les guèrres civiles, renaît pour ainsi dire de sa cendre, et reprend la vigueur de la jeunesse en sortant des bras de la mort . . . Mais ces évènement sont rares, ce sont des exeptions dont la raison se trouve dans la constitution particulière de l'état excepté. Elles ne sauraient avoir lieu deux fois pour le même peuple, car il peut se rendre libre tant qu'il n'est que barbare, mais il ne le peut plus quand le ressort civil est usé. Alors les troubles peuvent le détruirent sans que les révolutions puissent le rétabilir; et sitôt que ses fers sont brisés, il tombe épars et n'existe plus:

[1]) Rousseau, Werke, T. II. p. 154
[2]) „ „ T. II. p. 148/149

. . . on peut acquérir la liberté, mais on ne la recouvre jamais.[1])«

Also ein kranker Staat kann — zwar nur ganz selten — durch eine Umwälzung wieder geheilt werden, so wie der kranke Organismus durch die Krisis.

Hier ist der Platz des Revolutionsbegriffes bei Rousseau, der viel von seiner genuinen Bedeutung beibehalten hat, und der deshalb nur einen geringen Raum innerhalb des Systems einnehmen kann, nämlich nur soweit, als die Bedeutung des Bildes vom Organismus Staat reicht. Die Wirkkraft dieses Begriffes wird noch beeinflußt durch den Pessimismus Rousseaus, der sich wie eine dunkle Strömung unter allem scheinbaren Optimismus hinzieht. Sein Idealbild des Staates hält er für die meisten Völker nicht mehr für erreichbar, trotz seines Glaubens an die Güte des Menschen glaubt er kaum an die Möglichkeit seiner Besserung, glaubt damit auch nicht an die Wirkkraft seiner Ideen. Das ist der Revolutionär Rousseau, dessen Gebeine einige Jahre nach seinem Tode von der großen Revolution im Triumph in das Pantheon überführt wurden als Ehrung des Vaters und Lehrers dieses Chaos. Zwar hat Rousseau das Unheil dieser Jahre nicht gewollt. Und wenn man mit Recht sagt, daß nicht nur die französische Revolution von 1789 das Kind seines Geistes ist, sondern alle revolutionären Auftriebe seit jener Zeit sich irgendwie an ihm orientieren, so ist nicht sein Revolutionsbegriff der Anlaß dazu gewesen, sondern andere Gedanken sind, obgleich sie nur in ihrer kühlen theoretischen Atmossphäre schwangen, an der das warme Pathos ihrer Niederschrift nichts ändert, zum zündenden Funken geworden, weil in dieser Zeit und der nachfolgenden der Brennstoff immer dazu bereit war, weil die Zeit immer weiter darin fortschritt und immer neu versuchte, den großen Säkularisierungsprozeß, der seit dem Mittelalter am Werk war, weiter zu treiben. Ihres christlichen Inhaltes beraubt, suchen die Formen des menschlichen Denkens und der menschlichen Existenz nach neuen Inhalten.

Das ist der erste Grund, weshalb Rousseau wirkte: weil er einen neuen Inhalt bot für den eschatologischen Endzustand, der im Christentum nicht von dieser Welt ist, sondern einen neuen Himmel und eine neue Erde erfordert. Diesem Endzustand, auf den das menschliche Denken angelegt ist, gab Rousseau einen neuen Ausdruck in seinen Gedanken vom Staat, der sein soll. Bei Rousseau war keine Geschichtsphilosophie im exakten Sinn des Wortes vorhanden. Sein Rechtsstaat war schließlich eine Antwort auf die metaphysische Frage: was ist der Mensch? die zuerst beantwortet wurde mit dem état de nature, der aber, weil er abstrakte Ideologie war, sobald man ihn an die konkrete Geschichte

[1]) Rousseau, Werke, T. II. p. 74/75

heranbringen wollte durch seine eigenen Konsequenzen in sein dialektisches Gegenteil umschlägt, in den »État«, und so eine geschichtsphilosophische Frage noch nicht stellt. Aber diese seine These wirkt wie eine Antwort auf die geschichtsphilosophische Frage, die das Volk stellt, das fragt nach dem Sinn seines Lebens und zwar nicht nur nach dem seines individuellen Lebens, sondern nach dem Sinn dessen, was als Macht das Leben aller gestaltet und verändert, nach dem Sinn des Lebens, abhängig von dem Zusammenhang der Geschehnisse, nach dem Sinn der Geschichte. Aber das Volk fragt nur aus einer Not heraus. Es fragt nur durch sein Leiden, wenn dies das Maß des Erträglichen überschreitet, d. h. dann, wenn es den Sinn seiner Leiden nicht mehr weiß. Jahrhundertelang hatte es die Antwort auf diese Frage gewußt, unbewußt eingeatmet, ohne je gefragt zu haben. Aber als ihm dies genommen wurde, oder, da man etwas, was ist, nicht gut nehmen kann, da man es geblendet hatte durch mancherlei Machwerk, da fragte das Volk und nahm sich gleichsam selbst die Antwort aus diesem Machwerk heraus und baute die Welt, wie man es gelehrt hatte, sie zu sehen. Es baute den Staat der Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit, der es selig machen sollte, es tilgte aus als Feinde des Staates was ihm widerstand oder auch nur irgendwie eine Gefahr bedeutete. Es kittete den Staat mit Blut, daß er ewig bestehe, wollte ein Reich von dieser Welt, das die Zeiten überdauert. Es gab dem Staat alle Macht, doch da das Recht zur Macht ihm nicht gehörte, wurden nur die untersten Triebe im Rausch der Gewalt geweckt. Und das was nach Rousseaus Meinung allen die Freiheit bringen sollte, machte alle zu Sklaven des Molochs Staat und niemanden frei als die Verbannten und Verurteilten. Dieser „Ideal"zustand blieb bei dem Versuch, ihn in die Geschichte um zu setzen, so irreal wie er war als er noch in den Gedanken Rousseaus lebte als Gegenstück zur Ideologie vom Naturzustand.

Der zweite Grund für die Wirkung Rousseaus aus seiner Theorie in die Geschichte hinein, waren die Gedanken zur Volkssouveränität. Sicher stammen sie nicht von Rousseau. Ebenso sicher, wie andere vor ihm einen idealen Endzustand gepredigt haben. Aber Rousseau gibt dem Volke durch die Volkssouveränität das Recht ihn zu verwirklichen. Der Gedanke der Volkssouveränität fällte die legitime Autorität, die als schlechtes gouvernement angesehen, der alleinigen Souveränität des Volkes entgegenstand und dadurch dem, was durch das Volk kommen sollte. Und wenn Rousseaus Gedanken auch nicht den ersten Streich dazu führten, so doch den letzten.

Diese neue Autorität, die durch den Begriff der Volkssouveränität begründet wurde, leitete ihre Gewalt vom Volke her. In dem mit einander abgeschlossenen Vertrag, d. h. letztlich im Volk selbst liegt der Rechtsgrund für die Souveränität, i. e. hier Autorität. Aber gleichzeitig

schafft dieser Rechtsgrund auch erst das Recht. Dies wirkt revolutionär, weil es das bestehende Recht in die Abhängigkeit vom Volk bringt. Dieses aber wird ohne ihm auferlegte Gesetze zur Masse und es bewirkt die Greuel der Revolution, weil durch diesen immanenten Zirkel des sich selbst über sich selbst stellenden Volkes doch nicht Gewalt zum Recht werden kann, dem die Macht zur Seite steht, sondern Gewalt bleibt dann immer Gewalt und verletzt die Gerechtigkeit, die der Grund des Rechtes ist und mehr als dieses, und um derentwillen die Autorität eingesetzt ist und zwar nicht von Menschen, denn wie könnten sie schaffen, was doch über ihnen ist. Und wenn sie es versuchen, dann zerstören sie sich selbst. Das ist „revolutionär“, d. h. hier, die gesetzten Ordnungen „herumdrehend“. In diesem Sinne ist nie das Volk revolutionär, sondern nur die Masse.

Das Volk aber zur Masse gemacht hat Rousseau nicht am stärksten durch den Begriff der Volkssouveränität, wenn auch das in seiner unheimlichen Paradoxie auf die Nachfahren den stärksten Eindruck macht, sondern mit der Entfesselung des Gefühls. Wir sahen bisher nur den Rationalisten Rousseau, der aus seiner ratio abstrakte Theorien aufbaut. Aber wie will der Mensch auch das Gefühl entfesseln, wenn nicht eben durch die ratio. Hier wirken weniger die bis jetzt aufgeführten Schriften Rousseaus als der Émile und la Novelle Héloise. Noch mehr wie theoretisch macht Rousseau praktisch das Gefühl von der Herrschaft des Verstandes frei, indem er es unmittelbar anspricht. Der von dem es ausgeht, also Rousseau, kann am besten auf das Gefühl wirken, je vernünftiger und rationaler er es anlegt, aber eine Antwort kommt ihm dann immer nur aus dem Gefühl, das sich so der Kontrolle des Verstandes entzieht. Dies ist das Revolutionäre daran, daß das Gefühl Norm wird, da aber das Gefühl, weil es rein subjektiv ist, keine Norm sein kann, in deren Wesen es liegt, objektiv zu sein, deshalb gibt es gar keine Norm mehr, sondern nur noch Willkür[1]).

Hier wird an der Wirklichkeit gemessen noch einmal klar, daß die Unterscheidung der verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen Rousseau beurteilt werden kann, berichtigt ist. Denn keineswegs hat Rousseau dies gewollt und gemeint. Aber seine Thesen pervertieren in Gedanken die richtigen Urteile, die mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Und sucht man die Wirklichkeit nach diesen Thesen zu gestalten, so wird ein Chaos daraus. Denn es ist dem Menschen gegeben, die Wirklichkeit zu gestalten und zu ordnen, aber nur nach der ewigen Ordnung, auf die sie angelegt ist, nur dann ist sie Kosmos. Und das ist wohl Revolution: der Versuch, Wirklichkeit zu *schaffen*, statt sie zu *ordnen* — die bestehenden, festliegenden Gesetze umzuwälzen, sie zu revolutionieren.

---

[1]) Dies hängt mit der protestantischen Einsetzung des Gewissens als oberste Instanz zusammen, die nicht nur über dem Gesetz steht, sondern auch Gesetze hervorbringt. Vgl. den Hymnus Rousseaus an das Gewissen im Émile.

Deshalb, weil er das in Gedanken getan hat, ist Rousseau revolutionär und der Vater der Revolution, obgleich seine Gestalt nichts weniger war, als die eines Revolutionärs.

An diesem kleinen Bruchteil der Philosophiegeschichte und der Geschichte, die von der Philosophie gemacht wird, zeigt sich die Größe und Grenze des menschlichen Geistes. Zuerst ist es der Geist, der in Urteilen die Wahrheit umbiegt, und dann macht das Volk aus dem Irrtum das Chaos in den Gebieten des Lebens. Zugleich zeigt sich seine Grenze: wenn er nicht gehorsam der Wahrheit dient, so kann er nichts als die Wahrheit pervertieren, und die so gewonnene Lüge ist so wenig lebendig, daß sie nichts vermag als sich auf den Kopf zu stellen und dialektisch fortzuwirken sowohl im Reiche des Geistes selbst als auch in der menschlichen Geschichte. So auch bei Rousseau: der Idealzustand kann nur ideal bleiben, solange er nicht Zustand i. e. existenzielle Wirklichkeit ist. Wird er aber Wirklichkeit, so ist er nicht mehr „ideal“. Denn immer korrigiert die Wahrheit die Philosophie und die Wirklichkeit, die ist, die politischen Konstruktionen.

Literaturverzeichnis[1])

I. Rousseauausgaben:

1. Collection complète des Oeuvres de J. J. Rousseau, citoyen de Genève, Genève 1782.
2. J. J. Rousseau, Die Krisis der Kultur. Ausgew. und herausgegeben von Paul Sakmann. Leipzig 1931.

II. Literatur zur Zeitgeschichte[2]):

1. Aster, v., Die französische Revolution in der Entwicklung ihrer politischen Ideen. Leipzig 1926.
2. Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Paris 1797.
3. Eppensteiner, Rousseaus Einfluß auf die revolutionären Flugschriften und den Ausbruch der Revolution. Leipzig 1926.
4. Hegel, Philosophie der Geschichte, Reklam, IV. T.
5. Hirsch, Die Reichsgottesbegriffe des neuen europäischen Denkens. Göttingen 1921.
6. Nietzsche, Götzendämmerung. Leipzig.
7. Schalk, Das Problem der Säkularisierung in der französischen Aufklärung, in: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung.
8. Voltaire, Essai sur les moeurs.
9. Braubach, Zum Einfluß der Stoa auf das französ. Staatsrecht der Revolution. In: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche. 1924. Bd. 18.

---

[1]) Dieses Verzeichnis macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit, da dies im Rahmen einer kleineren Arbeit bei dem großen Umfang der Rousseauliteratur nahezu ausgeschlossen ist. Es sind neuere Werke herangezogen und möglichst solche verschiedener Auffassung.

[2]) Ich erwähne hier nur solche Literatur, die in einem allgemeineren Rahmen doch eine besondere Beziehung zu Rousseau hat.

III. **Speziellere Rousseauliteratur:**

1. Benrubi, J. J. Rousseaus ethisches Ideal, in: Pädagogisches Magazin, Langensalza 1905.
2. Cordier, J. J. Rousseau und der Calvinismus. Langensalza 1915.
3. Höffding, J. J. Rousseau und seine Philosophie. Stuttgart 1897.
4. Hoffmann, Der Humanitätsbegriff J. J. Rousseaus. Phil. Diss. Bonn 1932.
5. Hönigswald, Über J. J. Rousseaus problemgeschichtliche Stellung, in: Euphorion Bd. 28, 1.
6. Klöden, Der Begriff der Naturgemäßheit bei Comenius und J. J. Rousseau.
7. Lanson, L'unité de la Pensée de J. J. Rousseau, in: Anales de J. J. Rousseau, T. 8.
8. Sackmann, J. J. Rousseau, Berlin 1913.
9. Schinz, La pensée de J. J. Rousseau. Paris 1929.
10. Stadelmann, Die Anfänge einer Kulturphilosophie in Rousseaus 1. Discours, in: Deutsche Vierteljahrsschrift 1929, Heft 1.
11. Vaughan, Political writings of J. J. Rousseau, Cambridge 1915.
12. Vorländer, Kant und Rousseau, in: Neue Zeit 1919.
13. Cassirer, Das Problem J. J. Rousseau, in: Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XLI, $^{1}/_{2}$.
14. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890.
15. Haymann, Weltbürgertum und Vaterlandsliebe in der Staatslehre Rousseaus und Fichtes. Berlin 1924.
16. Kriemitz, Das Wesen des Gemeinschaftswillens bei J. J. Rousseau. Phil. Diss. Greifswald 1925.

IV. **Literatur zum Begriff der Revolution:**

1. Cunow, Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie 1920.
2. Forst de Battaglia, herausgeg.: Prozeß der Diktatur. Wien 1930.

3. Geiger, Artikel Revolution, in: Handwörterbuch der Soziologie, herausgeg. v. A. Vierkandt.

4. Ihering, Der Kampf ums Recht, Leipzig o. J.

5. Jung, Sinndeutung der deutschen Revolution. 1933.

6. Kawerau, Die ewige Revolution, Berlin 1925.

7. Lederer, Einige Gedanken zur Soziologie der Revolution.

8. Petzet, Die Paradoxie des Revolutionärs, in: Soziologische Studien 1930.

9. Rosenstock, Die politischen Revolutionen. Jena 1932.

10. Rühle, Die Revolutionen Europas. 1. Bd. 1927.

11. Schmitt, Politische Theologie. Vier Kap. z. Lehre von der Souveränität.

12. Schmitt, Die Diktatur. 2. Aufl. München und Leipzig 1928.

13. Tönnies, Gesellschaft und Gemeinschaft. Leipzig 1887.

14. Wik, Artikel Revolution, in: Staatslexion der Görresgesellschaft. 1931.

15. Siebert, Vom Geist der Revolutionen. Berlin o. J.

16. Sorokin, Die Soziologie der Revolution. Übers. v. Kosspohl. München 1925.

17. Vierkandt, Zur Theorie der Revolution, in: Schmollers Jahrb. für Gesetzgebung. Verw. u. Volksw. im Deutschen Reiche. Bd. 46. München 1922.

Nachtrag zu II.:

17. Mahrholtz, J. J. Rousseaus Leben, Geistesentwicklung und Hauptwerke. Leipzig 1889.

18. Natorp, Rousseaus Sozialphilosophie, in: Ztschr. für Rechtsphilosophie in Lehre und Praxis. Hrsgeg. v. F. Hollbach, R. Joerges, R. Stemmer. 2. Band. Leipzig 1919.

19. Spranger, Einleitung zu J. J. Rousseau, Kulturideale. Jena 1912.

Lebenslauf

Ich, Irmgard Mühlenkamp, katholischen Bekenntnisses, wurde am 26. Januar 1909 als Tochter des Facharztes Dr. med. Vincenz Mühlenkamp in Düsseldorf geboren. Ostern 1928 bestand ich dort die Reifeprüfung an der Städtischen Studienanstalt Luisenschule und studierte von SS. 1928 bis SS. 1933 in Bonn Philosophie, Psychologie, Deutsch und Englisch. Im Mai 1933 bestand ich die wissenschaftliche Staatsprüfung für das höhere Lehramt.

Das Thema meiner Dissertation erhielt ich von Herrn Professor Dr. Behn, dem ich für seine freundliche Hilfe herzlich danke.